



Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

19 | 2006
Varia

Αὔλειος θύρα et cadre religieux

La rencontre du public et du privé

Αὔλειος θύρα and Religious Context: Between the Public and the Private.

Menelaos Christopoulos



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/463>

DOI : 10.4000/kernos.463

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2006

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

Menelaos Christopoulos, « Αὔλειος θύρα et cadre religieux », *Kernos* [En ligne], 19 | 2006, mis en ligne le 22 mars 2011, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/463> ; DOI : 10.4000/kernos.463

Αὔλειος θύρα et cadre religieux : la rencontre du public et du privé

Résumé : L'article étudie certaines particularités qui apparaissent dans le cadre religieux de l'époque archaïque et classique, et qui sont associées à l'αὔλειος θύρα, à savoir le seuil qui sépare l'espace public de la cité et l'espace privé de la maison, dans trois textes représentatifs : le VI^e livre d'Hérodote, la 1^{re} *Néméenne* de Pindare et l'*Hymne homérique à Hermès*. L'étude des rencontres qui ont lieu devant l'*auleios thyra* conduisent à une transposition du sacré d'un espace à l'autre. Par l'*auleios thyra*, un élément de la vie religieuse publique pénètre dans l'espace privé et en ressort aussitôt. Pendant ce temps, à l'intérieur de l'espace privé, une procédure d'appropriation s'opère, seulement profitable pour l'individu et non pour la collectivité, mais qui est finalement reconnu et exploité en public.

Abstract: *Αὔλειος θύρα and Religious Context: Between the Public and the Private.* This article tries to focus on certain particular aspects regarding the significance of the αὔλειος θύρα in the religious frame of the archaic and classical period relying on the textual evidence offered by three characteristic relevant passages: Herodotus's Book 6, Pindar's *Nemean* 1 and the *Homeric hymn To Hermes*. By examining these texts one can fairly assume that through the transition from the "public space" to the "private place" and vice versa achieved by crossing the *auleios thyra*, an element of the public religious life enters the private home life and leaves again. In this transition, the sacred element of public religious life is transposed towards the private space of the individual and, in so doing, is appropriated by him/her. This private appropriation of the public religious context ends by providing a personal interest that is finally recognised and shown in public.

Cet article a pour objet certaines particularités qui apparaissent dans le cadre religieux de l'époque archaïque et classique, et qui sont associées à l'αὔλειος θύρα, c'est-à-dire le seuil qui sépare l'espace public de la cité et l'espace privé de la maison, même si, dans le culte, le domaine du « privé » et le domaine du « public » sont souvent difficiles à discerner. Des particularités d'ordre mythographique, religieux ou cultuel touchant à l'*auleios thyra* sont présentes dans trois textes grecs sur lesquels il convient de concentrer notre attention : le VI^e livre d'Hérodote, la 1^{re} *Néméenne* de Pindare et l'*Hymne homérique à Hermès*. L'analyse de ces textes sera précédée d'un rappel de certains témoignages, pour la plupart d'entre eux lexicographiques, qui précisent la position et la fonction de cette porte dont le rôle s'avère important pour la compréhension de certains récits qui restent, autrement, inexplicables.

Dans l'épopée homérique, l'αὔλειος θύρα est toujours considérée comme le seuil qui sépare l'espace extérieur de l'espace intérieur : ceci s'affirme de façon très claire au chant XVIII (v. 239) de l'*Odyssée*, où est décrit le combat entre Ulysse et Iros, lorsque le corps de ce dernier, à l'issue du concours, est comparé à la position d'un homme ivre, étendu devant la porte de la cour (ἐπ'

αὐλείησι θύρῃσι); le chant XXIII (v. 49) va dans le même sens, lorsque, après la « Mnestérophonie », les corps des prétendants s'amoncellent devant l'*auleios thyra* pendant qu'Ulysse purifie l'intérieur de la maison en le sulfatant. Cette fonction de séparation entre espace extérieur (public) et espace intérieur (privé) est par la suite conservée tout au long de l'antiquité dans la plupart des témoignages lexicographiques qui définissent l'*auleios thyra*. Selon Eusthathe¹, les θύραι sont les entrées des maisons, πύλαι sont les entrées des villes (cf. Σικαίαι πύλαι), et plus généralement, le lieu d'entrée dans la ville; la *thyra* correspond à la partie mobile, habituellement en bois, de l'entrée : πύλαι μὲν κατὰ συνήθειαν ὁμηρικὴν αὐτὸς ὁ τῆς εἰσόδου τόπος, σάνιδες δὲ αἱ θύραι, ὁχεὺς δὲ ὁ μοχλός. Selon Harpocrate (s.v. αὐλειος), l'entrée en question est ἀπὸ τῆς ὁδοῦ πρώτη θύρα τῆς οἰκίας, tandis que Photius en fait un synonyme de πύλων. Il s'agit de la porte dont la sécurité est, selon les épigrammes « homériques », mieux gardée lorsque les chiens de la maison reçoivent leur nourriture à cet endroit (πρῶτον μὲν κυσὶ δειπνον ἐπ' αὐλείῃσι θύρῃσι δοῦναι, XI, 2). L'importance de garder ou, du moins, de bien signaler ce seuil qui sépare l'espace privé et l'espace public est soulignée par la présence de statues; Hermès était le plus souvent représenté dans ce cadre. Le rôle attribué à ses statues était surtout protecteur et apotropaïque. D. Ogden² estime que l'existence de ces statues est une habitude héritée de l'époque mycénienne et les compare aux statues qui étaient situées dans des niches spéciales aux entrées des citadelles mycéniennes.

Tel est le cadre dans lequel s'intègre l'étrange histoire racontée par Hérodote concernant la naissance du roi Spartiate Démaratus et le rôle qu'a joué dans cette naissance le *hērōon* d'Astrabacus, situé, d'après le texte d'Hérodote (VI, 69), παρὰ τῇσι θύρῃσι ταῖς αὐλείῃσι de la maison royale. Les faits se sont déroulés de la façon suivante : le roi de Sparte Ariston, deux fois marié et sans enfants, est tombé amoureux de la femme de son ami Agétos, une femme d'une grande beauté. Elle n'était pourtant pas née belle. Elle avait reçu cette beauté à un âge très tendre, lorsque sa nourrice, anxieuse de voir que la fillette était d'une laideur repoussante, avait jugé bon de la conduire au sanctuaire d'Hélène à Thérapié, espérant une intervention divine d'Hélène. Cette visite était devenue une habitude quotidienne. Un jour, à la sortie du sanctuaire, une femme apparut et, touchant la tête de l'enfant, prédit que la fille allait devenir la plus belle des filles spartiates³. La prophétie se révéla

¹ *Comm. ad Hom. Il.* XII, 120; XVIII, 275. Voir, entre autres, S. IAKOVIDES, *Archaeologia Homerica* E, Göttingen, 1977, p. 170 sq.; A.W. LAURENCE, *Greek Aims in Fortification*, Oxford, 1979, p. 246-262.

² D. OGDEN, *The Crooked Kings of Ancient Greece*, London, 1997, p. 111; voir aussi C. FARAONE, *Talismans and Trojan Horses. Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*, New York / Oxford 1992, p. 3, 7, 9-10, 13 n. 7.

³ Hérodote, VI, 61. Sur l'aspect divin d'Hélène, déjà évoqué dans l'épopée homérique (cf. *Od.* IV, 569), voir en particulier L.L. CLADER, *Helen. The Evolution from Divine to Heroic in Greek Epic Tradition*, Leiden, 1978; voir aussi, entre autres, T.W. BOYD, « Recognizing Helen », *ICS* 23 (1998), I. KAKRIDIS, « Problems of the Homeric Helen », in *Homer Revisited*, Lund, 1971, p. 25-53; J. LINDSAY, *Helen of Troy: Woman and Goddess*, London, 1974; O. SKUTSCH, « Helen, her Name

exacte. Profondément bouleversé par la beauté de cette femme, déjà épouse d'Agéto, Ariston réussit à obtenir de son ami qu'il lui cède lui-même sa femme : il l'avait en effet lié par un serment à autoriser, au nom de leur amitié, l'échange de toute possession qui serait mutuellement réclamée. Ainsi, lorsqu'Agéto se vit réclamer sa propre femme, il fut obligé de la céder à Ariston. Quand cette femme, la troisième d'Ariston, eut donné naissance à un fils et que la nouvelle fut annoncée à Ariston en présence des éphores, lui, calculant les mois, déclara que cet enfant ne pouvait être le sien. Mais, au cours du temps, il se mit à aimer l'enfant, le petit Démaratos, et en vint à le considérer comme son propre fils. Beaucoup plus tard, Démaratos, déjà roi, dut faire face à la rivalité de son collègue roi Cléomène qui cherchait à le détrôner. Cléomène aidé par Léotychide, ennemi personnel de Démaratos à cause des fiançailles de Percallos, une autre femme belle et illustre que Démaratos avait enfin obtenue⁴, accusa Démaratos de bâtardise en évoquant le témoignage des éphores qui avaient assisté à la déclaration d'Ariston aux éphores. À la suite d'un oracle delphique, peut-être falsifié par Cléomène, Démaratos fut considéré de naissance non royale et fut détrôné. Désespéré par les railleries qu'il encaissait de ses adversaires qui l'accusaient d'être le fils d'un muletier (ὄνονορβός), Démaratos rentra un jour chez lui, sacrifia un bœuf en l'honneur de Zeus Herkeios, protecteur de la maison, et conjura sa mère de lui dire la vérité sur son ascendance réelle. La réponse de la mère fut impressionnante et nous pouvons même la dater à l'appui d'autres témoignages : elle fut donnée à l'été 490 av. J.-C..⁵ La mère lui raconta que la nuit au cours de laquelle il fut conçu, elle avait été visitée par le spectre d'Ariston qui lui avait offert des couronnes et avait couché avec elle. Peu après, Ariston était rentré et, en voyant les couronnes, avait demandé qui les avait amenées; surprise, elle avait répondu qu'il les lui avait offertes peu avant, lorsqu'il avait couché avec elle. À l'incrédulité de son mari, la femme avait opposé la seule vérité qui lui était connue et, grâce à son insistance, Ariston s'était laissé convaincre qu'il s'agissait d'une intervention divine. Les devins s'étaient prononcés en confirmant l'authenticité de cette intervention miraculeuse et en déclarant que les couronnes en question provenaient bien du sanctuaire

and Nature », *JHS* 107 (1987), p. 188-192; M. SUZUKI, *Metamorphoses of Helen, Authority, Difference and the Epic*, Ithaca / New York, 1989; V.J. WOHL, « Standing by the Stathmos: Sexual Ideology in the Odyssey », *Arethusa* 26 (1993), p. 19-50; N. ZAGAZI, « Helen of Troy: Encomium and Apology », *WS* 19 (1985), p. 63-88.

⁴ Dans le cas de la femme d'Agéto qui devient, par la suite, la femme d'Ariston, aussi bien que dans le cas de Percallos (dont le nom même désigne la beauté extrême) qui devient l'objet de la querelle entre Cléomène et Démaratos, il est intéressant de détecter le recours à un thème sous-jacent, celui de la revendication ou de l'appropriation d'une femme très belle déjà mariée à un autre homme; ceci est plus important à constater particulièrement dans le cadre de la Laconie où le mythe d'Hélène, liée par excellence à une telle revendication, joue un rôle primordial et ce n'est peut-être pas un hasard si l'octroi de la beauté de la femme d'Agéto est attribué à l'intervention directe d'Hélène.

⁵ Voir E.I. MCQUEEN, *Herodotus. Book VI*, Bristol, 2000, p. 150-151; W.W. HOW, J. WELLS, *A Commentary on Herodotus*, Oxford, 1928, vol. II, p. 90.

d'Astrabacus situé à côté de l'*auleios thyra*; il se confirmait ainsi qu'Astrabacus avait pris la forme d'Ariston pour coucher avec la femme de ce dernier⁶. « Telle est la vérité », avait conclu la mère de Démaratos, « car les femmes n'accouchent pas toujours après neuf mois, mais aussi après sept mois, et toi, mon fils, je t'ai mis au monde après une grossesse de sept mois. Quant aux muletiers », conclut-elle, « que les femmes de Léotychide et de ceux qui racontent tout ça, aillent enfanter avec eux »⁷.

Démaratos, après avoir reçu ces explications et sans arriver à obtenir de Delphes un oracle différent, partit à Élis, puis, de là, à Zacynthos, et puis en Asie, à la cour du roi Darius, pour devenir le conseiller des Perses lors de leur deuxième expédition contre la Grèce.

Les diverses interprétations de l'épisode d'Astrabacus, à savoir de l'intervention d'un être divin dont le sanctuaire est situé devant l'*auleios thyra*, dépendent des nombreux aspects du récit, aspects d'ordre politique, religieux et familial.

Étudions d'abord l'identité d'Astrabacus⁸. C'est un héros spartiate dont, à part Hérodote, le sanctuaire est mentionné par Pausanias⁹ qui le situe près du tombeau de Théopompos et d'Eurybiade, près du temple de Lycurgue et, aussi, près du sanctuaire d'Artémis Orthia. Selon Pausanias, la statue d'Orthia

⁶ Hérodote, VI, 69 : ὦ παῖ, ἐπεὶ τέ με λιτῆσι μετέρχεαι εἰπεῖν τὴν ἀληθεῖν, πᾶν ἐς σέ κατεργόηται τῶληθές. ὥς με ἡγάγετο Ἀρίστων ἐς ἑωυτοῦ, νυκτὶ τρίτῃ ἀπὸ τῆς πρώτης ἤλθέ μοι φάσμα εἰδόμενον Ἀρίστωνι, συνευνηθὲν δὲ τοὺς στεφάνους τοὺς εἶχε ἐμοὶ περιετίθει. καὶ τὸ μὲν οἰχόμην, ἦγε δὲ μετὰ ταῦτα Ἀρίστων. ὥς δὲ με εἶδεν ἔχουσιν στεφάνους, εἰρώτα τίς εἴη ὃ μοι δούς· ἐγὼ δὲ ἐφάμην· ἐκαῖνον· ὃ δὲ οὐκ ἐπεδέκετο· ἐγὼ δὲ κατωμύμην, φαμένη αὐτὸν οὐ ποιεῖν καλῶς ἀπαρνεόμενον· ὀλίγῃ γὰρ τοι πρότερον ἐλθόντα καὶ συνευνηθέντα δοῦναί μοι τοὺς στεφάνους... καὶ τοῦτο μὲν οἱ στέφανοι ἐφάνησαν ἔοντες ἐκ τοῦ ἥρωος τοῦ παρὰ τῆσι θύρῃσι τῆσι αὐλείῃσι ἰδρυμένου, τὸ καλέουσι Ἀστρόβακκου, τοῦτο δὲ οἱ μάντιες τὸν αὐτὸν τοῦτον ἥρωα ἀναίρεον εἶναι... ἢ γὰρ ἐκ τοῦ ἥρωος τούτου γέγονας, καὶ τοι πατήρ ἐστι Ἀστρόβακος ὁ ἥρωος ἢ Ἀρίστων· ἐν γὰρ σε τῇ νυκτὶ ταύτῃ ἀναιρέομαι.

⁷ Hérodote, VI, 70 : τίττοισι γὰρ γυναῖκες καὶ ἐννεάμηνα καὶ ἐπτάμηνα, καὶ οὐ πᾶσαι δέκα μῆνας ἐκτελέσασαι· ἐγὼ δὲ σέ, ὦ παῖ, ἐπτάμηνον ἔτεκον... ἐκ δὲ ὄνορορβῶν αὐτῷ τε Λεωτυχίδῃ καὶ τοῖσι ταῦτα λέγουσι τίττοιεν αἱ γυναῖκες παῖδας. Cf. Hippocrate, 447 (Kuhn) : τίττειν καὶ ἐπτάμηνα καὶ ὀκτάμηνα καὶ ἐννεάμηνα καὶ δεκάμηνα καὶ ἐνδεκάμηνα, καὶ τούτων τὰ ὀκτάμηνα οὐ περιγίγνεσθαι. Selon W.W. How et J. Wells (o.c. [n. 5], vol. II, p. 91), l'idée largement répandue que les enfants nés après huit mois de grossesse sont plus vulnérables et ne survivent pas, pourrait être la raison pour laquelle le cas des ὀκτάμηνα n'est pas évoqué par la mère de Démaratos. Quant à l'usage du mot ὄνορορβός (ὄνος - φέρβω), littéralement « pâtre d'ânes » et, par extention, « muletier », How et Wells (p. 90-91) tendent à l'associer à une allusion malicieuse et délibérée au héros Astrabacus, protecteur des muletiers : « Malicious rationalism turned the muleteer's god Astrabacus into a muleteer ». Cf. aussi E. McQueen. o.c. (n. 5), p. 151 : « ὄνορορβόν : ass keeper, muleteer, stableman. »

⁸ La forme Ἀστρόβακος transmise par certains manuscrits du texte d'Hérodote n'est généralement pas adoptée. Pausanias (III, 16, 6 et 9) et Clément d'Alexandrie (Protrept. II, 40, 2) écrivent Ἀστράβακος.

⁹ Paus., III, 16, 6 : πλησίον δὲ Ἀστράβακου καλούμενόν ἐστι ἥρων· 9 : τοῦτο μὲν γὰρ Ἀστράβακος καὶ Ἀλώπεκος οἱ Ἴρβου τοῦ Ἀμφισθένης τοῦ Ἀμφιλέους τοῦ Ἁγίδος τὸ ἄγαλμα εὐρόντες αὐτὰν παρεφρόνησαν. Cf. Clém. Alex., Protr. II, 40, 2 : κατὰ πόλεις δαίμονας ἐπιχωρίους, τιμὴν ἐπιδρεπομένους· παρὰ Κυθνίοις Μενέδημον· παρὰ Τηνίοις Καλλισταγόραν· παρὰ Δηλίοις Ἄνιον· παρὰ Λάκωσι Ἀστράβακον.

est le *xoanon* légendaire amené par Iphigénie et Oreste de Tauride. Astrabacus et son frère Alopékos étaient ceux qui avaient découvert le *xoanon* d'Artémis et qui furent aussitôt frappés de folie. Astrabacus et Alopékos descendent d'Agis, le chef du *génos* des Agiades¹⁰. Le fait qu'un héros de la famille des Agiades (à savoir Astrabacus) s'intercale dans la lignée généalogique de la famille des Eurypontides (à savoir celle de Démaratos), familles traditionnellement rivales, comme le précise McQueen¹¹, donne déjà un caractère politique et public à une activité nettement privée qui s'opère dans l'*oikos*. Ce caractère politique est d'ailleurs souligné par le fait que, comme Burkert¹² l'a noté, pour cette « interpolation » généalogique, on ne choisit pas un grand dieu ou un héros illustre, comme Héraclès, mais un héros local par excellence, un héros spartiate, Astrabacus, que Wide¹³ avait déjà considéré comme un *ἥρωας ἐπὶ προθύρῳ* typique. Ce héros a pourtant des traits très précis. Si le nom de son frère, Alopékos, renvoie au renard ou à une certaine race de chien¹⁴, le nom d'Astrabacus s'associe à un ensemble de rapports sémantiques qui correspondent tous à un autre animal, le mulet. La plupart des chercheurs associent l'étymologie du nom au mot *ἀστράβη* qui signifie selle de mule avec dossier, mule bien sellée et par extension tout animal qu'on monte, en particulier le mulet¹⁵; d'après une scolie au vers 10 de la 5^e *Pythique* de Pindare, l'inventeur de l'astrabé était un muletier légendaire Oxylos¹⁶. Astrabacus semble donc être le protecteur des muletiers et c'est là qu'il faudrait chercher l'explication de la raillerie adressée contre Démaratos par ses adversaires, selon laquelle il était le fils du muletier. L'explication proposée par la mère de Démaratos renverse, même a posteriori, cette accusation qui, probablement, s'appuyait sur l'exégèse des devins. Il est indéniable que le rôle joué par Astrabacus a directement à voir avec la

¹⁰ Les représentants du *γένος* des Agiades sont, dans l'ordre : Agis, Amphiclès, Amphisthène, Irbos, Astrabacus et Alopékos.

¹¹ McQUEEN, *o.c.* (n. 5), p. 152-153.

¹² W. BURKERT, « Demaratos, Astrabakos und Herakles », *MH* 22 (1965), p. 166-177.

¹³ S. WIDE, *Lakonische Kulte*, Leipzig, 1893, p. 113, 115, 279-280; voir aussi E. ROHDE, *Psyche*, Freiburg / Leipzig, 1894, p. 184-185.

¹⁴ Soit du mot *ἀλώπηξ-εκός*, soit du mot *ἀλωπενός* qui dénote une race de chien de chasse. Voir A. SEEBERG, « Astrabica (Herodotus VI. 68-69) », *SO* 41 (1966), p. 48-74, où il est rappelé que le mulet et l' *ἀλωπενός* sont, tous deux, les types de bêtes hybrides; voir aussi BURKERT, *l.c.* (n. 12), n. 23, et p. 170-171 où il suggère le rapprochement du nom avec le culte d'Artémis Orthia et le rite de la flagellation lié par Hésychius au mot *φουάξις* (ἐπὶ τῆς χώρας σωμασμία τῶν μελλόντων μαστιγοῦσθαι. φουάδεϊ σωμασμίει. φουάει ἀλώπεκες). Voir aussi OGDEN, *o.c.* (n. 2), p. 111-113.

¹⁵ Cf. Hésychius, *s.v.* *ἀστράβη*· τὸ ἐπὶ τῶν ἵππων ζύλον, ὃ κρατοῦσιν καθεζόμενοι, τίθεται δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἀναβατικῶν ὄνων. οἱ δὲ κατὰ τὸ πλεστον μὲν τὴν σωματηγὸν ἡμίονον οὕτως ἔλεγον· ἐνίοτε δὲ πάντα ἀπλῶς τὰ σωματηγόντα ὑποζύγια. Le mot *ἀστραβικά* caractérise aussi les chants des pâtres dont l'irruption dispersait les chœurs des jeunes filles qui chantaient en l'honneur d'Artémis à Caryai; selon BURKERT, *l.c.* (n. 12), p. 171 et n. 21, et SEEBERG, *o.c.* (n. 14), p. 49, c'est encore une indication qui rapproche Astrabacus du culte d'Artémis.

¹⁶ Κέλητα καὶ χολινὸν πρῶτος Βελλερεφόντης κατέειπε, συνωρίδα Κάστωρ, ἄρμα Τριχόνιος..., ἀστράβην Ὁξύλος ὁ Αἰτωλός.

reproduction, mais la représentation d'Astrabacus faisait-elle allusion à cette fonction? Astrabacus était-il un héros à représentation ithyphallique? Seeberg¹⁷ et Ogden¹⁸ répondent par l'affirmative et ils rapprochent même l'histoire d'Astrabacus, héros étroitement lié aux mulets, des représentations d'autres dieux et héros, tels que Dionysos ou Héphaïstos, représentés souvent sur des mulets ou des ânes en érection¹⁹. Ogden pense que les représentations ithyphalliques des démons tels qu'Astrabacus et Hermès ont comme but d'assurer la légitimité des descendants de la maison, de décourager, en quelque sorte, l'intrusion de concubins extérieurs. D'autre part, il estime²⁰ que l'on peut détecter, dans l'histoire de la naissance de Démaratos, l'idée d'une insémination conjointe, à savoir l'idée que deux hommes pouvaient devenir les pères d'un même enfant s'ils mélangeaient leur sperme dans le sein de la même femme. On aurait peut-être du mal à suivre cette idée jusqu'au bout et y déceler la référence à un mariage sacré. Toutefois, je pense que l'histoire d'Astrabacus prend une valeur bien spéciale à Sparte pour des raisons plutôt historiques ou, du moins, historico-religieuses. Tout d'abord, le régime de la double royauté faisait naître la question de savoir lequel des deux roi avait la plus grande autorité en cas de désaccord. Ensuite, le cadre législatif tolérait la possibilité d'avoir des enfants de concubins différents, ce qui pouvait poser des problèmes lorsque la légitimité de la naissance était exigée. Enfin, dans le contexte religieux de la Laconie, l'insémination de Léda par Tyndare et par Zeus (dont naquirent Hélène et Clytemnestre, Castor et Pollux, alibi mythique archétypal pour le régime de la double royauté) posait déjà au substrat mythique du culte spartiate la question des conséquences que pouvait engendrer une double paternité.

L'Astrabacus du récit hérodoteien, quittant l'espace public du cadre religieux, pénètre par l'*auleios thyra* dans la partie privée par excellence de la maison, la matrice même de la reine, pour obtenir – au profit de Démaratos – la légitimité de ce dernier sur le plan privé et assurer sa double ascendance royale sur le plan public. Pourquoi ceci devait-il se faire à l'aide d'un héros-muletier? Je pense qu'on peut détecter une idée latente qui n'a pas jusqu'ici été mise en valeur, bien qu'Hérodote l'utilise une autre fois, dans le contexte d'un oracle delphique. Il s'agit de l'histoire de Crésus, là aussi dans le cas d'une origine ambivalente. Cette idée est liée à la nature hybride du mulet qui, sans pouvoir se reproduire lui-même, descend de deux animaux, l'âne et le cheval²¹. Hérodote rapporte²² l'oracle donné par Pythie à Crésus, selon

¹⁷ SEEBERG, *o.c.* (n. 14), p. 53-54, 57-64.

¹⁸ OGDEN, *o.c.* (n. 2), p. 111-113.

¹⁹ C'est notamment le cas du « vase François » (Florence, Museo Archeologico, 4209) daté vers 570 av. J.C. Pour des représentations analogues provenant particulièrement de la Laconie, voir B.B. SHEFTON, « Three Laconian Vase-painters », *ABSA* 59 (1954), p. 299.

²⁰ D. OGDEN, *Greek Bastardy*, Oxford, 1996, p. 234, 256-262.

²¹ Aristote (*Génération des animaux* II, 80, 748b 15-19) considère cette union *παρὰ φύσιν*, en raison de la stérilité du mulet. Voir sur ce point S. GEORGOUDI, *Des chevaux et des bœufs dans le*

lequel il devrait faire marche arrière « lorsqu'un mulet deviendrait roi des Mèdes » (ὅταν ἡμίονος βασιλεὺς Μήδοισι γένηται); ce « mulet » était Cyrus qui avait une double ascendance, médique par sa mère, perse par son père. Il est possible que, dans un contexte légèrement différent, cette métaphore assume une signification analogue. Dans une revendication de descendance royale légitime comme celle de Démaratos, qui est traité de bâtard, avec la présence du mulet tant dans l'accusation de ses adversaires que dans l'explication théophanique de la mère, l'idée du mulet fonctionne, sur un second plan, en introduisant et, en même temps, en exorcisant l'idée de la bâtardise, puisqu'Astrabacus, prudemment, apparaît sous la forme de l'époux légitime, Ariston, pour assurer une double origine ou, mieux encore, une origine alternative à Démaratos.

Lorsque on se penche sur le cycle mythique d'Héraclès, on retrouve le thème de la double origine du héros, selon le récit bien connu de la substitution de Zeus à Amphitryon pour s'unir à Alcène. Les analogies sont nombreuses entre l'histoire d'Astrabacus et celle d'Amphitryon²³. Pourtant, un détail auquel on n'a pas été jusqu'ici très sensible est, précisément, la présence de l'*auleios thyra* dans un récit qui évoque cette histoire. Il s'agit d'une comparaison étonnante que propose Pindare dans la 5^e *Néméenne*, où il honore la victoire de Chromios, homme puissant de Sicile, très proche d'Hieron. En chantant la victoire des chevaux de Chromios aux Jeux néméens, Pindare compare Chromios à Héraclès, le plus *kallinikos* de tous les héros, et choisit comme narration mythique la victoire du petit Héraclès sur les serpents envoyés contre lui par Héra juste après la naissance d'Héraclès. Dans le récit de Pindare (selon lequel Alcène vient justement d'accoucher), les serpents pénètrent par les *πύλαι* de la maison jusqu'au *μυχός* du *θάλαμος*²⁴. Amphitryon, l'épée à la main, arrive (ἵκετο, 53), on ne sait d'où, pour trouver les serpents déjà morts de la main de l'enfant; admiratif, il s'arrête devant la chambre, plein de joie et d'angoisse (ἔστα δὲ θάμβει δυσφύρῳ / τερπνῶ τε μειχθεῖς, 55-56). Dans une correspondance métrique et strophique absolue par rapport à cette phrase, Pindare déclare (v. 19-20) qu'il s'est arrêté lui-même devant l'*auleios thyra* de la maison de Chromios en chantant un beau chant (c'est, bien entendu, le chant qui décrit l'histoire d'Héraclès et l'arrivée d'Amphitryon) : ἔσαν δ' ἐπ' αὐλείαις θύραις / ἀνδρὸς φιλοξείνου καλὰ μελπόμενος. Ici l'usage de l'*auleios thyra* évoque une autre idée : l'idée du « mariage » du vainqueur avec la victoire, un mariage qui fait du chant devant la porte du

monde grec. Réalités et représentations animalières à partir des livres XVI et XVII des Géoponiques, Paris / Athènes, 1990, p. 200-201.

²² Hdt, I, 55 : ἐπειρώτα δὲ (= Crésus) τάδε χρηστηριζόμενος..., ἡ δὲ Πυθίη... χρῶντάδε ἀλλ' ὅταν ἡμίονος βασιλεὺς Μήδοισι γένηται, καὶ τότε, Λυδὲ ποδαβρὲ, πολυψήφιδά παρ' Ἑρμῶν φεύγειν μηδὲ μένειν; I, 99 : ᾧ ... χρηστηριζόμενῳ εἶπε {τὰ εἶπε} Λοξίης περὶ ἡμίονου, ... ἦν γὰρ δὴ ὁ Κύρος οὗτος μόνος· ἐκ γὰρ δυνάων οὐκ ὁμοειδένων ἐγεγόνεε, μητρὸς ἀμείμονος, πατρὸς δὲ ὑποδεεστέρου· ἡ μὲν γὰρ ἦν Μηδὶς καὶ Ἀστυάγεος θυγάτηρ τοῦ Μήδων βασιλέως, ὁ δὲ Πέρσης.

²³ Voir OGDEN, *o.c.* (n. 20), p. 234-237.

²⁴ *Ném.* 5. 41-42 : οἰχθεῖσάν πυλᾶν ἐς θαλάμου μυχὸν ἔβαν.

vainqueur un épithalame. Le thème de la musique qu'on entend devant la porte de la maison renvoie tout naturellement au κῶμος et au παρακλαυσίθυρον (θυροκοπικόν, κρουσίθυρον), à savoir le chant nocturne des κωμασταί²⁵ qui chantent debout, pleins d'amour devant la porte de la bien-aimée ou du bien-aimé, en portant des couronnes²⁶. En cherchant, donc, la signification cultuelle de cette entrée importante de la maison, il nous reste à examiner encore une rencontre devant l'*auleios thyra*, rencontre chargée d'une étonnante polysémie puisqu'elle implique à la fois l'élément de la musique, l'élément du banquet, l'élément apotropaïque et, de façon indirecte, l'élément ithyphallique : il s'agit de la rencontre d'Hermès avec la tortue qui a servi au dieu pour la construction de la lyre; d'après l'*Hymne homérique à Hermès*, cet « acte de naissance » de l'art lyrique a lieu, lui aussi, devant l'*auleios thyra*²⁷ :

ἔνθα χέλυν εὐρών ἐκτίσαστο μυρίον ὄλβον·
 Ἐρμῆς τοι πρῶτιστα χέλυν τεκτήνατ' αἰδοῖν,
 ἥ ῥά οἱ ἀντεβόλησεν ἐπ' αὐλείῃσι θύρῃσι
 βοσκομένη προπάρχοιθε δόμων ἐριθιλέα ποίην,
 σαῦλα ποσὶ βαίνουσα·

Dans le style plaisant de ce texte, il paraît normal que, puisque la tortue (χέλυν, synonyme de la lyre) rencontre Hermès devant l'*auleios thyra* de sa demeure, Hermès l'oblige à chanter comme si elle était elle-même un κωμαστής, puisque, de toute façon, son projet immédiat est de faire d'elle une partie de sa lyre. Ainsi, du corps d'un animal particulièrement silencieux, on entendra un son particulièrement fort (ἦν δὲ θάνης τότε κεν μάλιστα καλὸν αἰδοῖς, 38) et c'est dans cette perspective qu'Hermès appelle d'avance la tortue « celle qui rythme la danse, compagne des festins (χοροτύπε, δαιτὸς ἑταίρη, 31) et évoque, par la suite, la présence de la la tortue-lyre au banquet, à la danse et au κῶμος (εἰς δαῖτα θάλειαν καὶ χορὸν ἱμερόεντα καὶ φιλονιδέα

²⁵ Sur les rapports étroits entre κῶμος et παρακλαυσίθυρον voir déjà F.O. COPLEY, « On the Origin of Certain Features of the Paraclausithyron », *TAPhA* 73 (1942), p. 96-107.

²⁶ Le thème des couronnes, en tant que don d'amour est, bien entendu, très fréquent; on se souvient, d'ailleurs, de l'importance du thème dans l'histoire d'Astrabacus.

²⁷ *Hymne hom. Hermès*, 24-28. Voir l'édition commentée de T.W. ALLEN, W.R. HALLIDAY, E.E. SYKES, *The Homeric Hymns*, Oxford, 1936, de F. CASSOLA, *Inni Omerici*, Milano, 1975, et les analyses de E.K. BORTHWICK, « The Riddle of the Tortoise and the Lyre », *Music and Letters* 51 (1970), p. 373-387; J.S. CLAY, *The Politics of Olympus: Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*, Princeton, 1989, en particulier p. 95-151; M. DOBSON, « Herodotus 1.47.1 and the Hymn to Hermes; a Solution to the Test Oracle », *AJPb* 100 (1979), p. 349-359; T. HÄGG, « Hermes and the Invention of the Lyre: An Unorthodox Version », *SO* 64 (1989), p. 36-73; W. HUEBNER, « Hermes als musischer Gott. Das Problem der dichterischen Wahrheit in seinem homerischen Hymnos », *Philologus* 130 (1986), p. 153-174; L. KAHN, *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris, 1978; M. KAIMIO, « Music in the Homeric Hymn to Hermes », *Arctos* 8 (1974), p. 29-42; S.C. SHELMEERDINE, « Hermes and the Tortoise. A Prelude to the Cult », *GRBS* 25 (1984), p. 201-208.

κῶμον, 480-481). Pourtant, la transformation va plus loin²⁸. Dans le texte, la rencontre d'Hermès avec la tortue est définie par rapport au lieu et par rapport au temps. En citant plaisamment un vers d'Hésiode (« on est mieux chez soi, dehors on se ruine », οἴκοι βέλτερον εἶναι ἐπεὶ βλαβερόν τὸ θύρηφιν, v. 36 = *Trav. & Jours*, 365), le poète de l'hymne insiste sur le rapport dehors-dedans du mouvement de la tortue, de l'espace extérieur vers l'espace intérieur, en tant qu'animal, et de l'espace intérieur vers l'espace extérieur, en tant qu'instrument. Quant à l'idée du temps, elle est, entre autres, introduite par le rappel de la lenteur de la tortue (σαῦλα ποσὶ βαίνουσα, 28). Dans un renversement caractéristique du style du poème, au lieu que le dieu rapide par excellence rencontre lui-même la tortue, le texte insiste sur le fait que c'est elle qui l'a rencontré. Le texte nous offre ainsi la clé de l'interprétation de ce passage qui situe la rencontre de la tortue avec Hermès là où on s'attend à le rencontrer, devant l'*auleios thyra* de sa demeure, là où se trouvaient justement les statues d'Hermès, protectrices et ithyphalliques. La rencontre avec la tortue a permis à Hermès de réaliser son désir initial, exprimé dès le début du poème : obtenir honneur et gloire parmi les autres dieux²⁹. De son côté, la tortue passe de l'appartenance à un culte de magie clairement et verbalement évoqué par Hermès (γὰρ ἐπηλυσίης πολυπήμονος ἔσσειαι ἔχμα) au culte lié à la musique, culte doublement prolifique, permettant, à long terme, l'expansion de l'art d'Apollon qui va récupérer la lyre et, à court terme, l'enrichissement d'Hermès : dès qu'elle franchit le seuil de ce dernier, la tortue se transforme en caisse de résonance de la lyre³⁰ et devient un objet premièrement utile (cf. ἐκτίσαστο μυρίον ὄλβον, 24, σύμβολον...ὀνήσιμον, 30, ὄφελός τί μοι ἔσσει, οὐδ' ἀποτιμήσω· σύ δέ με πρῶτιστον ὀνήσεις, 34-35), un objet d'échange qui conduira Hermès à la reconnaissance publique de ses talents, reconnaissance ardemment poursuivie et habilement obtenue le jour même de sa propre naissance.

Si l'on rassemble les données repérées à travers ce bref parcours, il y a tout d'abord l'évidence que l'*auleios thyra* de la maison est le lieu qui sépare – ou joint – le « privé » et le « public ». Ensuite, il est caractéristique que les rencontres religieuses liées à ce seuil, que ce soit dans le cadre du culte d'Hermès, dans le contexte du chant de gloire devant la porte d'un vainqueur,

²⁸ Parmi les traits qui sont plaisamment attribués à la tortue juste avant son entrée dans la demeure d'Hermès, on trouve ceux qui désignent non seulement la future fonction de la lyre mais aussi ceux qui, par le vocabulaire employé par Hermès insinuent, en même temps, une certaine « féminité » : φῦλιν ἐρέεσσα, χοροτύπε, δαιτὸς ἐταίρη, ἀσπασίη προφανείσα. Ce sont ces traits aussi qui vont se transmuter par la transformation mortelle de la tortue, tout en gardant leur aspect utilitaire qui sera largement mis en valeur par le futur destin lyrique de la tortue.

²⁹ Cf. v. 167-169 : οὐδὲ... νῶϊ μετ' ἀθανάτοισιν ἀδώρητοι καὶ ἄλιστοι / αὐτοῦ τῇδε μένοντες ἀνεξόμεθα, 172-173 : ἀμφὶ δὲ τιμῆς καὶ γῶ τῆς ὀσίης ἐπιβήσομαι ἧς περ' Ἀπόλλων.

³⁰ L'idée qu'on se fait en général d'Hermès en le considérant comme « l'inventeur de la lyre » ne trouve pas d'appui dans le texte. Ce qu'invente Hermès est, en réalité, la caisse de résonance et pas l'instrument à cordes dans son ensemble; le texte précise d'ailleurs (v. 51) qu'il connaissait déjà les cordes lorsqu'il a construit la lyre : ἐπὶ δὲ συμφῶνους ὄϊων ἐτανύσσατο χορδάς.

ou dans le culte héroïque d'Astrabacus, le sacré est transposé d'un espace à l'autre. Par l'*auleios thyra*, un élément de la vie religieuse publique pénètre dans l'espace privé pour en ressortir aussitôt. Mais pendant ce temps, s'opère, à l'intérieur de l'espace privé, une procédure d'appropriation, bénéfique pour l'individu seul et non pour la collectivité. Par cette appropriation individuelle de l'élément religieux public, l'individu parvient à acquérir un intérêt personnel – descendance héroïque ou légitime dans le cas de Démaratos, accroissement du pouvoir politique d'un vainqueur célébré dans le cas de Chromios, valorisation sociale et « titres » d'échange à travers la lyre dans le cas d'Hermès – et cet intérêt personnel est reconnu ou exploité en public.

Menelaos CHRISTOPOULOS

Université de Patras
Département de Philologie
GR – 26500 RIO, PATRAS
Courriel : *menchris@freemail.gr*